

Aproximações e distanciamentos do *Terceiro Segredo de Fátima* à simbologia babilónica do Apocalipse

Introdução

Durante quase 27 anos a Irmã Lúcia manteve só para si a dita *terceira parte do Segredo de Fátima*, desde 13 de Julho de 1917, aquando da terceira aparição da Virgem na Cova da Iria-Fátima ¹. Somente em 1944 é que o (d)escreveu numa carta redigida em Tuy a 3 de Janeiro do mesmo ano “em acto de obediência a Vós Deus meu, que mo mandais por meio de sua Ex.^{cia} Rev.^{ma} o Senhor Bispo de Leiria e da Vossa e minha Santíssima Mãe” como ela mesma refere ². Já em 1917 a sua prima (beata) Jacinta, poucos dias após a revelação do *segredo*, viu-se obrigada a calar mesmo sob as ordens da própria Lúcia ³.

¹ Cf. *Memórias da Irmã Lúcia*, I, Fátima: Vice Postulação 1997, 7.^a edição, pp. 72.104-115; *Documentação Crítica de Fátima*, I, *Interrogatórios aos Videntes – 1917*, Fátima: Santuário de Fátima 1992, pp. 58.61.62.69.90.92.; *Doc. 4 dos Interrogatórios Oficiais de 28 de Setembro de 1923*. In *Documentação Crítica de Fátima*, II, Fátima: Santuário de Fátima 1999, pp. 67.76.82.

² Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O Segredo*, Lisboa: Paulinas, Julho de 2000, 2.^a edição, pp. 22-27.

³ Cf. *Memórias da Irmã Lúcia*, I, pp. 111-112.

Depois de muitas especulações sobre algo que não se conhecia⁴ – por vezes especulações de cariz trágico-fáustico, fundamentalista e alarmista – somos neste ano do Jubileu finalmente confrontados com o referido texto, cuja linguagem, ainda que de tom apocalíptico – o mesmo é dizer de desvelamento, mas não fatalista, e por isso mesmo *aberta* – permanece eminentemente simbólica. Ora, é este seu estilo simbólico e *exposto*, o seu vocabulário, o contexto vital que lhe deu origem, e a mundividência da autora que nos fazem aproximar o texto e a mensagem da revelação privada da dita *terceira parte do segredo* de Fátima à afim simbologia babilónica espalhada ao longo da revelação pública do último livro da Escritura, tais as semelhanças linguísticas, de conteúdo, de *Sitz im Leben*, e de signos *interpretandos* com aqueles utilizados pelo autor do Apocalipse⁵. Deixamos em aberto a discussão à volta dos motivos que estiveram por detrás de tantos anos de silenciamento à volta deste texto, quer da parte da Irmã Lúcia quer da parte das autoridades eclesiásticas, e prescindimos igualmente da dissecação minuciosa das duas primeiras partes do *segredo*, pois, como o próprio Cardeal Joseph Ratzinger referiu na apresentação em conferência de imprensa do texto da *terceira parte do segredo*, parecem já pertencer ao passado, referem-se, tudo indica, a acontecimentos já da história humana passada, de modo especial estão ligados a acontecimentos do já transacto século XX⁶.

Importa então centrar a atenção sobretudo nas figuras do anjo, da mulher, do céu, da montanha, do sangue das testemunhas, da espada, e da cidade, todas elas figuras próprias de uma linguagem

⁴ Cf. ALONSO, J. M. – *La verdad sobre el secreto de Fátima: Fátima sin mitos*, Madrid: Publicaciones Claretianas 1976; FREIRE, J. G. – *O segredo de Fátima*, Fátima: Santuário de Fátima 1977.

⁵ Para um confronto entre os cultos mistéricos e da fertilidade com a veneração cristã marial ver S. BENKO – *The Virgin Goddess. Studies in the Pagan and Christian Roots of Mariology* [= SHR 49], Brill: Leiden 1993, pp. 83-136.

⁶ Cf. RATZINGER, Card. JOSEPH – *Comentário teológico*. In Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O segredo*, Lisboa: Paulinas, Julho de 2000, p. 39. Esta é igualmente a leitura do Cardeal Ângelo Sodano (cf. *Comunicação de Sua Eminência o Cardeal Ângelo Sodano Secretário de Estado de Sua Santidade no final da concelebração de beatificação dos Pastorinhos de Fátima no dia 13 de Maio de 2000 no Santuário de Fátima*. In Congregação para a Doutrina da Fé – *O A Mensagem de Fátima. O segredo*, p. 37). Da muita literatura salientamos apenas ALONSO, J. M. – *Fátima, España, Rusia*. Madrid: Publicaciones Claretianas 1976; COELHO, M. Dias – *O que falta para a conversão da Rússia: exposição da mensagem de Fátima, o seu conteúdo e importância, as suas profecias e promessas*, Fundão 1959.

de referência aos últimos tempos, ao definitivo, à premência e seriedade do momento presente. Estas figuras do apocalipse joanino (e da terceira parte do segredo) poderão constituir uma pista auxiliar para reler os acontecimentos da Cova da Iria no contexto cultural mais vasto do fim da modernidade, ou do fim dos tempos chamados modernos⁷, no crepúsculo civilizacional contemporâneo finisseccular⁸, cujas matrizes essenciais atravessam todo o século XX, e ainda hoje deixam marcas bem visíveis na pós-modernidade. Neste sentido, porque afins, estabelece-se assim uma ponte cultural por uma chave de leitura comum hermenêutico-simbólica entre o livro do Apocalipse (especialmente o *drama litúrgico* de Ap 18,1-24)⁹, o terceiro segredo teológico-apocalíptico de Fátima¹⁰, e a contemporânea era babilonizada da globalização. Por isso importa olhar para o texto desta aparição mariana com grande liberdade. Nas palavras acertadas do professor José Cristo-Rey García Paredes, é possível “reler as aparições marianas não somente como fenómenos carismáticos, mas também como acontecimentos apocalípticos, que evocam o grande Apocalipse cristão. Interpretar literalmente esses fenómenos carismáticos, leva a desvirtuá-los e a converter advertências muito sérias, no que diz respeito à história humana, em reacções neurasténicas e teologias integristas e fundamentalistas”¹¹. Na verdade, esta *evocação* entre a revelação pública joanina e a revelação particular ou privada mariofânica da Cova da Iria

⁷ Cf. ALVES, Ângelo – *As Aparições de Fátima. Uma teofania cristã para o final dos tempos modernos*. In *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima: Santuário de Fátima 1998, pp. 507-516 (esp. 515-516).

⁸ Cf. BORGHESI, Massimo – *Posmodernidad y Cristianismo. Una radical mutación antropológica?*, Madrid: Ediciones Encuentro 1997, pp. 48-81.154-166; VATTIMO, Gianni – *O Fim da Modernidade. Niilismo e Hermenêutica na cultura Pós-moderna*, Lisboa: Presença 1987, pp. 21-45.

⁹ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse. Ermeneutica Esegese Teologia* [= Supplementi alla Rivista Biblica 17], Bologna: EDB 1997, pp. 26-27 (1.ª edição de 1988); BEDRIÑAN, Claudio – *La dimensión socio-política del mensaje teológico del Apocalipsis*, Roma 1996, pp. 227-277; NOGUEZ, Armando – *Bíblia, Ética y Apocalíptica, aportes para la resistencia cristiana*, México: Ediciones Dabar 1999, pp. 202-217.

¹⁰ Para uma tentativa neste sentido já iniciada no Congresso Internacional de Fátima em 1997, ver GARCÍA PAREDES, JOSÉ Cristo-Rey – *O fundo teológico-apocalíptico da manifestação do coração de Maria no nosso tempo*. In *Actas do Congresso Internacional de Fátima. Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima: Santuário de Fátima 1998, pp. 279-302. Todavia, nesta altura faltava ainda a revelação do até então *terceiro segredo de Fátima*.

¹¹ GARCÍA PAREDES, José Cristo-Rey – *O fundo teológico-apocalíptico*, p. 297.

pede-nos um olhar crítico que permita quer as aproximações quer as diferenças distanciadoras entre ambas as revelações. Em suma, somos, fomos desafiados a julgar da (im)possibilidade mesma de revelação apenas no singular ou de revelações no plural...

1. A estruturação do Apocalipse¹² e a simbologia da mulher

O livro do Apocalipse, não sendo o único texto apocalíptico do N.T., surge como o livro da história do homem, como livro dos segredos ditos ao próprio homem pelo Espírito *de Deus*, que na presença do Cordeiro Se tenta fazer ouvir. Se na primeira parte (Ap 2,1-3,22) é sobretudo a mediação pneumatológica a que marca as visões, na segunda (4,1-22,5) são sobretudo a teológica e a cristológica as grandes mediações actantes. Se na primeira parte a mensagem está mais localizada geograficamente na zona ocidental da actual Turquia, na segunda parte a actância trinitária universaliza ao homem enquanto tal o sentido do segredo trinitário da história, à maneira mistérica paulina, por meio de muitos sinais, de muitas figuras¹³ secretamente sussurrados à consciência e à memória do septenário eclesial.

Estes *segredos* apocalípticos inerentes ao próprio livro são utilizados para, devido à espectacularidade de alguns deles, causar impacto nos ouvintes de Ap 1,3 e assim pressionam os leitores ouvintes a decodificá-los, o que transforma esta obra literária num diálogo dramático-litúrgico exigente entre a assembleia preferentemente eclesial e o autor teândrico do livro¹⁴. Pressupõe-se desta forma uma determinada audiência, pois só essa será capaz de perceber a linguagem por vezes críptica. Na verdade, é necessário estar

¹² Para além dos estudos de MERK, A. – *De Compositione Apocalypseos. Verbum Domini* 8 (1928) 211-217; BORNKAMM, G. – *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis. ZNW* 36 (1938) 132-149; LOENERTZ, R. – *Plan et division de l'Apocalypse. Angelicum* 18 (1941) 336-356; BOWMAN, J. W. – *The Revelation to John: Its Dramatic Structure and Message. Interpretation* 9 (1955) 436-453; FIORENZA, E. – *The Eschatology and Composition of the Apocalypse. CBQ* 30 (1968) 537-569, como obra de referência mencionamos a tese de VANNI, Ugo – *La Struttura letteraria dell'Apocalisse*, Roma 1971 (2.^a edição revista – *Aloysiana* 8, Brescia 1980).

¹³ Cf. UTERGASSMAIR, Franz Georg – *Handbuch der Einleitung II. Briefe und Offenbarung*, Kevelaer: Butzon & Bercker 1999, s. 138.139.

¹⁴ Cf. GARCÍA PAREDES, José Cristo-Rey – *O fundo teológico-apocalíptico*, p. 290; VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 28.

sintonizado com o refrão que o Espírito diz às sete Igrejas: “quem tem ouvidos ouça o que o Espírito diz às Igrejas” (Ap 2,7.17.11.29; 3,6.13.22), terá que se conhecer de alguma forma a vivência eclesial ou a linguagem, os símbolos recorrentes na liturgia para descodificar a mensagem a ser transmitida¹⁵. Neste sentido, nem todos estão aptos, outros estarão mais longe para perceber melhor os símbolos que o autor do Apocalipse utilizou, inspirando-se nos mesmos símbolos da tradição vetero-testamentária. Colocando-se na continuidade de vários apocalipses desta tradição de Israel (cf. Is 24-27; 34-35; Ez 38-39; 40-48; Zac 9-14; Dan 7), o autor do Apocalipse pretende sustentar e realentar a fé num período também ele culturalmente esfacelado¹⁶, de crise epocal, em muitas circunstâncias mesmo adverso ao Evangelho¹⁷.

Neste tempo e neste espaço surge um σημεῖον μέγα, a figura de uma mulher (Ap 12) vestida de sol, cheia de luz, no céu, no lugar da topografia apocalíptica da transcendência¹⁸, ao nível celeste¹⁹, e com a lua debaixo dos pés como sinal de autoridade e de superioridade mesmo sobre as luas novas, sobre o ordenamento do tempo e das festas litúrgicas em Israel²⁰. O autor do Apocalipse continua aqui a desenvolver o seu rico simbolismo cósmico e cromático.

¹⁵ Cf. WOLFF, G. – Die Gemeinde des Christus in der Apokalypse des Johannes. *NTS* 27 (1981) 186-197.

¹⁶ Cf. MARCONCINI, Benito – *L'Apocalittica Biblica*. In IDEM (a cura di) – *Profeti e Apocalittici*, [= Logos Corso di Studi Biblici 3], Leumann-Torino: Elle Di Ci 1995, pp. 200-206; DIANICH, Severino – *Un “teatro del mondo” per la fede cristiana*. In IDEM (a cura di) – *Sempre Apocalisse. Un testo biblico e le sue risonanze storiche*, Casale Monferrato: Piemme 1998, pp. 17.22; DOGLIO, Claudio – *L'Apocalisse di Giovanni: linee di interpretazione*. In IDEM, *Ibidem*, p. 46.

¹⁷ Cf. PRIGENT, P. – Au temps de l'Apocalypse. I-III: Domitien. *Revue d'Histoire et Philosophie Religieuse* 54 (1974) 455-485; 55 (1975) 215-235.341-363; AUNE, D. E. – The Social Matrix of the Apocalypse of John. *Biblical Research* 26 (1981) 16-32; IDEM – The Influence of Roman Imperial Court Ceremonial on the Apocalypse of John. *Biblical Research* 28 (1983) 5-26; YARBRO COLLINS, A. – The Revelation of John: An Apocalyptic Response to a Social Crisis. *Currents in Theology and Mission* 8 (1981) 4-12; THOMPSON, Leonard L. – *The Book of Revelation. Apocalypse and Empire*, New York-Oxford: Oxford University Press 1990, pp. 27.116-132.208.

¹⁸ Cf. VON RAD, Gerhard – οὐρανός. *TWNT*, V, coll. 501-509.

¹⁹ Cf. SOGGIN, A. – *Shamaim*. In JENNI, E. – WESTERMANN, C. – *THWAT*, II, München-Zürich 1976, coll. 965-970.

²⁰ Da vastíssima literatura sobre esta que é seguramente uma das passagens mais estudadas do N.T. salientamos apenas P. PRIGENT – *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse*, Tübingen 1959; F. MONTAGNINI – La Chiesa alla ricerca di Cristo. *Bibbia e Oriente* 15 (1973) 27-32; J. PIKAZA – Apocalipsis XII: el nacimiento pascual del Salvador. *Salmanticensis* 23 (1976) 217-256.

O leitor ouvinte decodificador é convidado, mesmo pressionado pelo espírito da profecia de Ap 1,2-3 a encontrar actualizações do símbolo diante do qual é colocado. Que mulher é esta? É mãe? É uma esposa? A personagem histórica de Maria segundo a resposta da interpretação mariológica? Ou a prostituta de Ap 17-18? Ou a Nova Jerusalém de acordo com a leitura sionista de Ap 21? Todavia, nesta *aparição ginecológica* joanina temos alguns elementos que nos ajudam na escolha, na delimitação do campo semântico-simbólico desta γυνή. O fundo vetero-testamentário serve-se normalmente do signo da mulher para situar Israel diante do seu Deus. Deus é assim o esposo do Seu povo, estabelece com ele uma relação de sponsalidade. E uma das funções do esposo é adornar a sua esposa (cf. Is 52,1). Esta mulher vê-se então amada, enfeitada sedutoramente, espelho de um amor outro²¹. Isto vem referido pelo passivo teológico περιβεβλημένη. Traz na frente a coroa de doze estrelas como recompensa pela vitória no combate contra as draconianas forças do mal satanicamente adversárias. A coroa e as estrelas ajudam a precisar a personagem da mulher. Ela situa-se no nível transcendente de Job 22,12 e Is 14,13, próxima da esfera de Deus, envolta por “uma luz imensa”²² que também irradiava nas angelfanias e nas mariofanias da Cova da Iria²³. Ora, o número doze sugere aos ouvintes os 12 Apóstolos ou as doze tribos de Israel, os mesmos que sustentam os muros da Jerusalém celeste de Ap 21, 12-14. Esta mulher apresenta-se assim como figura escatológica da Igreja²⁴. E como figura que se *a-presenta*, que está presente a, é ícone, e exactamente por isso distancia-se porque difere também, ou seja, não se identifica totalmente.

A partir de Ap 12,2 deixamos o ambiente celeste. A mulher passa a ser descrita na sua condição humana de parturiente, indicando-se assim a sua aptidão para a maternidade, pois encontra-se (καί εν γαστρὶ ἔχουσα). Este participio presente diz que existe algo de permanente no seio do povo de Deus e algo que deve nascer. O povo de Deus é tocado aqui por uma tensão escatológica entre

²¹ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 232.

²² Cf. Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O segredo*, p. 26.

²³ Cf. *Memórias da Irmã Lúcia*, I, pp. 126-127.131.133.

²⁴ Cf. BAUR, Wolfgang – *Der entmachtete Widersacher*. In *Ermutigung zum Christsein. Offenbarung* [= Bibelauslegung für die Praxis 27], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1992, 69-71.

algo já almejado e algo ainda não atingido, por uma espera, por uma esperança. Ao olhar para a mulher o povo pode esperar um futuro, fica diante de um tempo aberto, indeterminado, não fatídico, e relê a imagem do chamado *Apocalipse de Isaías*: “como uma mulher que está para dar à luz e se contorce de dores, assim nós estamos diante de vós Senhor” (Is 26,17). O povo olha-se face a um momento crítico, mas igualmente de anelo por um advento e uma brisa de novidade. No entanto, quer a figura feminina isaiana quer a joanina são afectadas pela contorção da dor do parto, o que nos distancia da leitura mariológica tradicional. De facto, tudo tem vindo a orientar o leitor ouvinte para uma leitura identificativa sobretudo messiânico-grupal²⁵. O grupo, o povo é instado pela figura ginecológica a actuar, e fazer advir os novos tempos messiânicos, um futuro diferente, mas em liberdade. Tem o espaço próprio e necessário de responsabilidade e liberdade para encontrar a forma de dar à luz o messias. Ao nível estrito da exegese bíblica e da história da interpretação deste texto encontramos uma descodificação mariológica de Ap 12, que releu herodianamente a mulher que teve de fugir para o deserto em virtude dos ataques e da perseguição (cf. Mt 2, 13-15) da zoologia do mal, descrita com a simbologia teriomórfica do dragão. O autor, todavia, desvia-nos para outra e por outra via descodificadora. Em 12,9 somos reenviados mais uma vez com uma linguagem mito-poiética à tipologia gene-síaca. O autor explicita que este dragão deve ser entendido como a “serpente antiga, aquele que é chamado diabo ou satanás”. Desta forma, o autor descreve a adversidade, na sua essência divisória, como uma força imanente à histórica, de carácter dessacralizante e auto-divinizante²⁶, e por conseguinte blasfematória.

O vencedor desta força opositora será o filho (v. 5a). Mas qual filho? De quem? O ἄρσεν ou o υἱόν do v. 5? O filho que a comunidade feminina de Deus deve dar à luz é o primeiro filialmente encarnado no segundo. A comunidade feminina vê-se, por conseguinte, ela mesma envolvida na gestação histórica do filho. Assim se compreende que o próprio autor distinga o primogénito dos irmãos. O ἄρσεν tem consistência própria, mas curiosamente continua dependente da própria comunidade que se vê como que forçada a

²⁵ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 241.

²⁶ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 244.

sacramentalizá-lo sob a forma de υἱόν²⁷, e a encontrar por si mesma as melhores opções a tomar para conseguir levar a cabo tal missão. Aparece assim já aqui delineada a relação esponsal paritética entre o noivo e a esposa. O autor do Apocalipse continua a instigar a comunidade eclesial – desenhada na figura feminina – a participar e a activar essa relação esponsal paritética. Deste modo, o autor vai vincando a enorme responsabilidade que recai sobre a comunidade enquanto tal, e a seriedade dramática em que é tida a sua liberdade, respeitada até ao fim.

2. A função e o lugar da espada

Um dos instrumentos simbólicos mais comuns para castigar ou julgar no Apocalipse, e já no A.T., é a *hérev* – a espada. É um elemento de destruição humana, no seio da comunidade dos homens, mas é frequentemente também um arrasamento da parte de Deus, o gume cortante da vingança de Javé.

Surge logo na narrativa genesíaca nos primórdios da criação como sentinela de Javé: “depois de ter expulso o homem, (Deus) colocou a oriente do jardim do Éden os querubins com a *espada flamejante* para guardar o caminho da árvore da vida” (Gen 3,24). A espada é representada já aí como luz, hodegeticamente iluminante, como sinal de uma presença Outra. Nesta medida, abarca uma revelação sob a forma da ausência. Deus simboliza-Se retirando-Se e esgrimindo a chama da presença vocálica da Sua Palavra. Ausenta-Se para dar espaço ao homem, de molde a que este possa decidir e decidir-se diante da encruzilhada do duplo caminho da árvore da vida: “repara que coloco hoje diante de ti a vida e o bem, a morte e o mal” (Dt 30,15), “proponho-vos hoje a bênção ou a maldição” (Dt 11,26).

No mesmo contexto das bênçãos e das maldições Israel é advertido seriamente no Código de Santidade a fazer memória dos

²⁷ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 248 onde aparece bem analisada toda a discussão à volta destes dois termos de géneros diversos, propositadamente utilizados como tais pelo autor do Apocalipse, para distinguir os dois níveis de filiação cristológica e eclesial.

compromissos que assumiu: “farei vir sobre vós a espada vingadora dos direitos da minha aliança” (Lv 26,25). Por isso, Deus estabelece sob a forma da esgrima judicativa as penalizações proporcionais face aos delitos contra a aliança em Israel, precisamente para que haja justiça em Canaan. O sabre divino da justiça, que as suas Dez Palavras reactivam (cf. Ex 20,1-17; Dt 5,6-22), é enquanto tal uma espada no seio da comunidade amada de Javé, apontada ao coração mesmo de Israel, a mesma espada diante da qual o profeta vai gemer e desfalecer em tempos do exílio, exílio babilónico esse que será interpretado deuteronomisticamente como a estocada final de Deus ao Seu povo: “outra terça parte perecerá à espada à tua volta, e a última terça parte dispersá-los-ei pelos quatro ventos e desembainharei a espada atrás deles. Desse modo ficará saciada a minha cólera...” (Ez 5,12-13). O Senhor vai esgrimir até ao aniquilamento “uma espada afiada e polida, foi afiada para massacrar, foi polida para lançar cintilações... é a espada do extermínio, a grande espada do massacre que os cerca” (Ez 21,14b.19). Deus castiga Israel e quase cinicamente, com grande ironia e sarcasmo bate palmas pela desgraça dos seus filhos tão enfadado e saturado está com a história degradante e desencantada dos descendentes de Jacob: “também eu quero bater palmas e saciar o meu furor. Eu o Senhor falei” (v. 22).

Todavia, o símbolo da esgrima permanece algo enigmático. O sabre bi-laminado de Deus pode causar a morte de Israel querendo manter na vida a aliança no contexto deuteronomista da lógica do princípio da retribuição: *pecado – castigo, conversão – salvação*. Com efeito, Deus pune, ameaça Israel. Mas não sádica ou cinicamente. Castiga pelo fio da espada-palavra sempre para tentar salvar, circunscrito que está à distância que a liberdade humana impõe. E muitos são os insistentes convites à penitência em todo o A.T.²⁸. Daí que a pena de morte prescrita no deuteronomista como correctivo radical da infracção mais radical não possa pelo menos ser excluída como pressuposto: “como os povos que o Senhor destruiu diante de ti, assim perecerás, por não teres ouvido a voz do Senhor, teu Deus” (Dt 8,20).

Nesta luta pelo Seu próprio povo, Javé entende ser mais útil começar por criticar aqueles que mais responsabilidades têm em

²⁸ Como exemplos de alguns textos de *riib* ver Os 2,4-25; Jer 2,1-4,4; Ez 16; Is 1; 5; Dt 32; Sl 49; Miq 6,1-8; Am 3,9-4,9.

Israel: “tendes medo da espada, mas Eu farei descer a espada sobre vós – oráculo do Senhor Deus” (Ez 11,8). Contudo, esta ameaça não fica reservada apenas aos governantes de Judá. A espada funciona também como o instrumento da vingança e do castigo de Deus contra os opressores babilônios de Israel, como no-lo mostra a secção jeremianiana dos oráculos contra a Babilónia (cf. Jer 50, 32-38; 51,11b), porque de dominadores passaram a opressores que nem o direito da guerra respeitaram: “Eu retribuirei à Babilónia e a todos os habitantes caldeus todo o mal que fizeram a Sião” (Jer 51, 24).

No N.T. a simbologia sábrica gumosa é o veículo hermenêutico que ajuda a precisar a capacidade funcional performativa da locução teo-pneumatológica e o local da sua actividade no coração da Igreja e no meio do mundo: “a espada do Espírito, isto é, a Palavra de Deus” (Ef 6,17), é “viva e eficaz, mais penetrante do que uma espada de dois gumes” (Heb 4,12).

O Apocalipse joanino utiliza indiferentemente, à semelhança dos LXX, dois termos para traduzir a *hérev* vetero-testamentária: μάχαιρα e ρομφαία, sendo a segunda mais comum, uma forma mais larga, dupla e perigosamente mais cortante do que a primeira. A *grande espada* parece indicar no início da segunda parte do Apocalipse, no contexto da abertura dos sete selos, o poder (ἐξουσία), a autoridade (cf. Rom 13,4). O segundo dos quatro cavaleiros – o vermelho (Ap 6,4) – brande a espada (μάχαιρα) conforme a sua vontade, e por ele e com ela Deus esgrime a Sua justiça à humanidade, pela guerra e pela intimação a comparecer diante do tribunal divino no dia do Senhor (cf. Zac 1,8; Jl 1-10-11; Ez 21,14-16), cuja realidade é já premente na quotidianidade da sua existência. Curiosamente, o quarto cavaleiro – esverdeado, e cujo nome era “θάνατος” (morte) – possuía igualmente uma espada, mas desta vez maneja uma ρομφαία e não uma μάχαιρα para destruir a quarta parte da terra. Este primeiro tipo de espada atinge ainda a inimiga da mulher de Ap 12, mas paradoxalmente a Besta sobrevive, pois será necessária uma arma mais forte para destruir o mal sistematicamente instalado na história e na vida da humanidade: “a Besta foi ferida pela μαχαίρης (espada), mas sobreviveu (ἔζησεν)” (Ap 13,14). Exceptuando o cavaleiro mortífero de Ap 6,4, a ρομφαία é reservada ora para a figura humana do cavaleiro branco – do que está sentado no trono – ou para o anjo que fala ao septenário das Igrejas às quais é escrito o livro, pois estes personagens falam-lhes directamente: “vi alguém com aparência humana; estava vestido de um túnica comprida até aos pés e cingido com um cinto de ouro em

torno do peito; a sua cabeça e os seus cabelos eram brancos, como a brancura da lâ e da neve, os seus olhos eram como uma chama de fogo (Ap 1,13.14)... tinha na mão direita sete estrelas e da sua boca saía uma aguda espada (ρομφαία δίστομος ὀξεῖα) de dois gumes; o seu rosto era como o sol resplandecente com toda a sua força” (v.16). Esta espada de dois gumes, se por um lado é sinal de poder e de fulgor, por outro apresenta-se no seu cariz ameaçador como uma necessidade de conversão e uma exigência de penitência. Esta premência é sobretudo sentida pela Igreja de Pérgamo que padece de heterodoxia e se vê pressionada pelo rigor da verdadeira fé: “ao anjo da Igreja de Pérgamo escreve: isto diz o que tem uma espada afiada (Τάδε λέγει ὁ ἔχων τὴν ρομφαίαν τὴν δίστομον τὴν ὀξεῖαν)... converte-te, se não virei ter contigo brevemente e combatarei contra eles (= *nicolaítas*?) com a espada da minha boca (ἐν τῇ ρομφαίᾳ τοῦ στόματός μου)” (2,12.16).

Já na parte final do livro, surge no acto final o cavalo branco vindo do céu, transportando o cavaleiro que se chama “justo e verdadeiro” (Ap 19,11), pois “julga e combate pela justiça; os seus olhos eram como chamas de fogo (v. 12)... estava vestido com um manto embebido em sangue e o seu nome é ‘Verbo de Deus’, os exércitos celestes seguiam-no montados em cavalos brancos e vestidos de linho branco e puro; da sua boca saía uma espada (ρομφαία ὀξεῖα) aguda para ferir as nações que Ele governará com ceptro de ferro” (v. 15). O autor do livro precisa assim ao leitor, aos ouvintes de Ap 1,2-3 a função e a simbologia da espada, equiparando a palavra do cavaleiro à espada, ou seja, ao Lógos de Deus. Regressamos aqui à comparação da Carta aos Hebreus (Heb 4,12) e à exaltação isaiana da performatividade da Palavra de Deus (cf. Is 55,10-11), qual espada, qual palavra de vida, qual juiz que brande a verdade da justiça ao coração da comunidade dos filhos do povo de Javé. Esta espada é o instrumento de luta do Cavaleiro – do Verbo de Deus – que tem no manto a titulação que O distingue e coloca acima dos reis da terra (“Rei dos reis e Senhor dos senhores”: Ap 19,16). É com ela que derrotará a Besta e os seus sequazes: καὶ οἱ λοιποὶ ἀπεκτάνθησαν ἐν τῇ ρομφαίᾳ τοῦ καθημένου ἐπὶ τοῦ ἵππου τῇ ἐξελθούσῃ ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ, καὶ πάντα τὰ ὄρνεα ἐχορτάσθησαν ἐκ τῶν σαρκῶν αὐτῶν (“os restantes foram mortos pela espada do que está sentado sobre o cavalo, foram mortos pela *espada* que sai da sua boca e todas as aves ficaram satisfeitas com as suas carnes”: Ap 19,21).

Em síntese, poderemos concluir que para além do contexto bélico normal e primeiro²⁹, quer na Escritura e quer na literatura peri-testamentária³⁰ a espada adquire um significado de dramaticidade judicial, provocadora de temor ou angústia mesmo. A figura da lâmina actua a esgrima divina pela Palavra, acutilante e transparente, que desmascara como num espelho o sentido de Deus e a verdade de alguma ou muita inverdade da condição humana na sua concretude histórica, principalmente dirigida em primeiro lugar a Israel mesmo. A simbologia da espada-palavra actua assim um juízo, uma crise (uma κρίσις), torna-se critério de verificabilidade de (in)autenticidade da história humana espelhando o próprio homem a si diante de uma Alteridade, a Qual, ainda que o transcendendo, torna-se perceptível, audível e actuante mediante o símbolo laminado do Lógos.

No entanto, o autor do Apocalipse vai mais longe do que o segundo poema do deutero-Isaías (cf. Is 49,2), e precisa a localização originária e destinatária do normal instrumento de guerra, porque é da boca do próprio Cristo que sai essa mensagem a ser enviada às comunidades eclesiais. Na narrativa joanina ficamos a saber o lugar-donde e o destino-para-onde da palavra brandida ao coração da Igreja de Cristo, que tem uma origem transcendente porque é proferida do alto, e escutada ao nível humano. Na descrição deutero-isaiana é o Deus de Israel que “tornou a minha boca *como* uma espada afiada”. Mas em Ap 1,16 o autor do Apocalipse supera a comparação isaiana do segundo canto do Servo de Javé e identifica mesmo a boca com a espada, ultrapassando a comparação a partir do *como*. Se neste segundo canto do servo isaiano é Deus que dá um instrumento ao seu servo para actuar no seio do povo, aqui no Apocalipse a espada está já a actuar (εκπορευομένη: participação presente com valor continuativo). Com esta continuidade é o próprio Cristo que já fala, que já actua, cuja Palavra tem uma eficácia irresistível, cuja lâmina permanece inexoravelmente cortante. Neste diálogo a Igreja vê-se assim interpelada, colocada em cheque.

²⁹ Cf. Gen 27,40; Dt 32,41; Jz 7,20; Sl 17,13; Os 11,6; Zac 13,7.

³⁰ Cf. *Orac. Sib.* 5,260; 3,316; 7,19; 8,120; CHARLESWORTH, James H. (ed.) – *The Old Testament Pseudepigrapha. Apocalyptic Literature & Testaments*, vol. 1, New York: Doubleday 1983. pp. 369.410; PUECH, Émile – *Les apparitions dans la littérature péritestamentaire*. In Actas do Congresso Internacional de Fátima. *Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima: Santuário de Fátima 1998, pp. 583-587.

A espada está, com efeito, no coração da Igreja que sente poder vir a ser ferida de morte, foi colocada assim também no meio do mundo!

Mais uma vez, desta forma, o mesmo é dizer, por esta mediação e nesta simbologia, Deus faz um *rîb* à sua amada, mas litiga por amor, pune para corrigir e manter na vida, acusa para seduzir e salvar o Seu casamento, castiga precisamente porque ama.

3. As figuras angélicas

Ao longo do Apocalipse entram em cena várias figuras angélicas, cuja função é eminentemente a da palavra. A figura angélica, de cariz positivo ou negativo, desenha um ser transcendente, mas sempre em relação com o mundo humano. Normalmente esta transcendência é de sinal positivo. Somente em Ap 9,11 é que *anjo* é referido a um dos servidores angélicos do demoníaco, é o “anjo do abismo”. Pela sua palavra a figura angélica intervêm na história humana, implica-se no dinamismo próprio à humanidade e à história da salvação.

A expressão “o anjo da Igreja” é uma expressão típica do Apocalipse. Ainda que ocorra somente oito vezes, surge em lugares chave, sobretudo no contexto das aparições ou visões iniciais das Igrejas locais. Dão-se normalmente duas interpretações deste sujeito angélico: uma individual de tipo *celeste* (em que o anjo surge como protector e defensor particular da comunidade eclesial em questão), e outra individual de tipo *terrestre* (em que a figura do mensageiro espelha os diferentes responsáveis da estrutura hierárquica das sete Igrejas do Apocalipse: bispos, presbíteros, e diáconos). Sendo assim, pelo menos subsiste a dúvida: qual das interpretações preferir? que mensageiro angélico fala? a quem se dirige? será que estamos perante um diálogo entre dois tipos de mensageiros angélicos? Não podemos, com efeito, deixar de olhar para a própria gramática do texto que nos informa dos actantes em causa. A mensagem dirigida às sete Igrejas são de um anjo para outro (αγγελῶ em dativo) ou outros anjos. O narrador oscila indiferenciadamente entre um *tu* e um *vós*, entre a figura singular do responsável da comunidade eclesial e a mesma comunidade eclesial no seu conjunto, mesmo que hierarquicamente organizada. Esta variação de sujeitos não exclui assim nem o grupo nem o indivíduo. O Espírito fala aos responsáveis hierárquicos e ao grupo eclesial concreto, nos seus membros, na sua história e na sua geografia, com os seus pro-

blemas e dificuldades, pecados e sucessos, limitações e projectos, tal como o exprimem os imperativos verbais nas segundas pessoas do singular e do plural (Ap 2,1.8.10).

Mas estas figuras angélicas podem elas mesmas ser ainda mais precisadas pelo leitor ouvinte. É o caso de Ap 1,14-16; 2,1.8; 6,2; 19,11-18, em que elementos comuns como a “aguda espada de dois gumes” (2,12), ou as “sete estrelas” (3,1), abeiram as figuras angélicas da figura humana e do cavaleiro branco que actuam – à maneira de uma inclusão – no início (1,13) e na parte final do livro (19,11). Estas características são as mesmas do Vivente que está sentado no trono. Alguns anjos gozam das prerrogativas da figura humana sentada no trono, no lugar da transcendência, onde gere acima das esferas estelares a criação. O Cordeiro sentado no trono é Cristo, vestido de branco, o Cordeiro que também surge de pé. Esta alvura fulgurante com que é descrita a indumentária do *ἀπρίον* é a cor típica em contexto de ressurreição (cf. Mt 28,3; Mc 16,5; Jo 20,12). Esta simbologia cromática indica igualmente a qualidade de juiz, a prerrogativa daquele que possui a cátedra onde exerce a função judicial. Essa capacidade judicial é, aliás, própria do Cristo Ressuscitado. Em 6,2 o próprio cavalo *branco* exprime no seu cromatismo alvo a força messiânica do Cristo Ressuscitado presente e actuante na história. Pela similitude cromática, aproximam-se assim as figuras angélicas da figura do Vivente, existe uma afinidade e proximidade na transcendência.

Em síntese, o anjo, as figuras angelicais são um símbolo da relação de uma realidade humana com Deus, e os seus discursos são dirigidos normalmente à Igreja na sua globalidade, na sua estrutura hierárquica, ou na sua concretude local. Falam na qualidade de agentes do justo juiz, manejando a mesma espada-palavra.

4. O lugar montanhoso

A topologia montanhosa bíblica indica o espaço e o tempo da nupcialidade (Ap 21,10) da nova Jerusalém, ou o monte Sião, ou o local da Transfiguração (Mc 9,1-9), mas também o grande monte das tentações. Com efeito, o filho do homem é tentado sendo levado a um monte muito alto (cf. Mt 4,8) para aí adorar outros senhores, e ser tentado à substituição de Deus, isto é, para ser tentado à idolatria do poder. Em contexto escriturístico a figura montanhosa apresenta-se como momento de aparição.

No Apocalipse joanino o monte permanece, como todos os símbolos em geral, um símbolo ambíguo porque multimodo. O autor é levado ao monte Sião para apreciar a noiva do Cordeiro, e *vê de longe* no contexto do terceiro septenário – o das trombetas – um grande monte de fogo a ser destruído: “quando o segundo anjo tocou a trombeta, uma espécie de grande montanha de fogo foi lançada ao mar” (Ap 8,8). Em 14,1 tem a visão dos que seguem o Cordeiro – dos 144000, os únicos capazes de entender e degustar a musicalidade harmónica e não babelizada do $\alpha\rho\nu\acute{\iota}\omicron\nu$ – no monte Sião. Estes são declarados beatos porque lavaram as suas vestes no sangue do Cordeiro, a fim de possuir a árvore da vida e entrar na cidade, passando através das suas portas (cf. Ap 22,14). Estes são os verdadeiros testemunhos mártires que receberam como recompensa a alva branca do Justo. Chegaram assim à nova e definitiva montanha da Sião do alto, a esperada pelo septenário das Igrejas. Ao autor do Apocalipse só se pede que “não escondas (às sete Igrejas) as palavras da profecia deste livro, pois o tempo está próximo; que o injusto continue a cometer injustiças, que o impuro continue a cometer acções impuras, o que é honrado continue a ser honrado e o que é santo santifique-se ainda mais” (vv. 10-11).

Mas quer num caso quer no outro, quer seja a visão de Sião, ou da Nova Jerusalém escatológica ou da montanha destruída e transformada em sangue no mar, o autor do Apocalipse tem de ser feito vidente, tem de ser elevado nos seus horizontes visuais para se distanciar criticamente e perceber de longe como um mesmo espaço montanhoso pode ser sinónimo de bênção e promessa escatológica ou o equivalente da destruição. Neste sentido, a montanha não é somente um espaço idílico de presença do divino, mas pode tornar-se mesmo na *escabrosa montanha* da completa ausência, de acordo com a aparição testemunhada pela Irmã Lúcia³¹.

Nesta simbologia topológica fica dita e poderá ser dita então a abertura e a esperança de uma transcendência, ou o enclausuramento sobre si mesmo de um sistema fechado nos horizontes da imanência, miope face à sedução do Cordeiro e surdo aos ecos da Sua espada-palavra. Estamos assim já próximos de uma outra imagem muito recorrente no Apocalipse joanino, também ela polivalente, e com a qual o autor tenta descrever o sistema social aberto

³¹ Cf. Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O segredo*, p. 26.

ou fechado à transcendência, reduzido ou liberto dos horizontes da mera imanência. Essa é a imagem da *cidade*, que por si mesma surge como lugar alto emblemático, quer da civilização quer do sistema que desaba sobre si mesmo e que cai. A sua construção destaca-se do restante terreno pelos muros e pelo maior aglomerado de casas, cidadãos e realizações. Ela pode tornar-se antro de opressão ou praça de humanidade. A comunidade eclesial dos ouvintes de 1,2-3 mais uma vez vê-se pressionada a optar livremente por Sião ou por Babilónia³², a adaptar-se e a dissolver-se ou a sair da cidade prostituída aos ídolos e a não colaborar nesse processo (cf. Jer 51,6). A(s) comunidade(s) vê(em)-se, por conseguinte, desafiadas na sua liberdade a construir uma fortaleza ou uma montanha de escombros. Neste contexto, o leitor ouvinte começa a tomar consciência dos graves riscos que o septenário das comunidades correm ou, inclusive, começa a aperceber-se dos erros e desaires dos quais as sete Igrejas não se conseguiram libertar.

5. O símbolo citadino

Esta capacidade e leitura ambivalentes dos símbolos efectuam-se igualmente numa das passagens mais controversas de todo o livro do Apocalipse – a dos dois testemunhos do cap. 11. Todavia, prescindindo desses dois enigmáticos e indecifráveis personagens³³, importa reter a importante comparação entre a grande cidade – paradoxalmente espiritual (πνευματικῶς) – e as cidades de Sodoma e do Egipto: καὶ τὸ πτώμα αὐτῶ ἐπὶ τῆς πλατείας τῆς πόλεως τῆς μεγάλης, ἣτις καλεῖται πνευματικῶς Σόδομα καὶ Αἴγυπτος, ὅπου καὶ ὁ κύριος αὐτῶν ἐσταυρώθη. (“e *jazerão* os seus corpos mortos na praça da grande cidade que espiritualmente se chama Sodoma e Egipto, onde o seu Senhor também foi crucificado”: Ap 11,8).

Na verdade, estes lugares, tidos como lugares de opressão, são comparados a outros tidos como cidades de grande tradição espiritual. A única cidade digna desse nome, “onde o seu Senhor também foi crucificado”, ajuda o leitor ouvinte – e esta será a leitura mais

³² Cf. YARBRO COLLINS, A. – *Feminine Symbolism in the Book of Revelation. Biblical Interpretation* 1 (1993) 20-33.

³³ Para um resumo das diversas interpretações ver GIESEN, Hanz – *Johannes-Apokalypse* [= Stuttgarter Kleiner Kommentar Neues Testament 18], Stuttgart: Katholisches Bibelwerk 1986, s. 85.

provável, pelo menos é a mais comum – na decifração e a identificar essa cidade com Jerusalém³⁴. Com esta comparação o autor pretende alertar o leitor ouvinte para o carácter ambíguo e mesmo enigmático da até então cidade santa. Passamos assim do âmbito realista ao simbólico. O leitor ouvinte vê-se obrigado a concretizar o símbolo urbano numa cidade real que ele mesmo conheça, nela viva e ajude a construir, naquela que se abeira mais e melhor do símbolo ideal apresentado.

Afinal, o leitor ouvinte constata que Jerusalém não é apenas a cidade da Páscoa e do Templo, mas é o lugar da Paixão (cf. *crux interpretum* de 11,8b), da morte, da destruição da vida humana, da desesperança, do desrespeito pela vida e da opressão do inocente, em suma, da mácula que empalidece a transparência do alvor celeste que nela deveria refulgir. Em síntese, o local mais sagrado transformou-se no antro mais vil (cf. Mt 21,12), a comunidade de Javé deixou o seu Senhor e deixou de o ser, afinal a cidade e a comunidade pretensamente irrepreensíveis permanecem na indigência de salvação, *semper purificanda* (cf. LG. 8). A comunidade eclesial ouvinte relê aqui a sua situação cultural contemporânea, enquanto se encontra diaspORIZADA e por isso mesmo mais frágil e débil. A simbologia urbana possibilita desta forma pelo autor à comunidade septenária eclesial a revisão de vida, é um convite insistente e pressionante à *penitência* e à conversão, instiga o auditório a encontrar meios concretos de acção para fazer da cidade, do tempo, o tempo e a cidade de Sião, não o tempo e a cidade babilonizada.

Assim se compreenderá o espaço desenvolvido dado à capital dos caldeus no cap.18 do Apocalipse joanino, como contra-ponto *despiciendo* e a evitar, confrontando-a com a cidade ideal a construir e que há-de vir³⁵. Este texto apresenta um tom eminentemente dramático devido à repetição de algumas palavras (ἔπρεσεν ἔπρεσεν: 18,24; οὐαὶ οὐαὶ: 18,10.16.19). Os vv.10-19 fazem pensar nas tragédias gregas, nas lamentações vetero-testamentárias, e no episódio da contaminação do rei Acab com as prostituições e magias de Jezabel (cf. 1 Re 16,31; 2 Re 9,22). Também neste texto o anúncio

³⁴ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 375.

³⁵ O cap.18 do Apocalipse é por vezes, para além de um drama-litúrgico, interpretado como uma canção de protesto, na esteira dos trabalhos de A. Yarbro Collins. Recentemente, este texto foi reapresentado como um canto de protesto, sinal mesmo de resistência sob a forma de denúncia (cf. NOGUEZ, A. – *Bíblia, Ética y Apocalíptica*, p. 202.).

do castigo aos comerciantes da cidade parte de um anjo (v. 21) diferenciado do anjo do v. 1. O v. 20 deixa ecoar uma proclamação de júbilo, e os οὐαὶ οὐαὶ (vv. 10-11) exalam a lamentação sôfrega e dramática da parte dos comerciantes e vendilhões pela condenação da cidade opressora e plutocraticizada, cuja vida é apenas regida por critérios economicistas, e vêem assim gorada uma oportunidade de continuar a imolar nos altares do consumo tantas vidas humanas e tanta justiça. É aqui denunciada mais uma vez a subtileza de muita sistematização social, a injustiça oculta, disfarçada sob a forma de aparente justiça e prosperidade dentro das regras (cf. Am 2,6-16).

Babilónia é apresentada, por isso, como um estado, uma organização, “a mãe das prostitutas e das abominações da terra” (Ap 17,5). Esse Estado faz-se adorar pela publicidade globalizante, contínua e enganosa: “foi-lhe dado dar um espírito à imagem da Besta, de tal modo que tal imagem se pusesse a falar” (Ap 13,15). A propaganda permite uma invasão estatizante de todos os domínios da vida humana: “e faz que todos – os pequenos e os grandes, os ricos e os pobres, os homens livres e os escravos – recebam uma marca na fronte e na mão direita, de modo que não possa comprar nem vender quem não tem essa marca, o nome da Besta e o seu número” (Ap 13,16-17). O Estado babilónico e babilonizante aparece assim sustido pelos centros de poder dos “reis da terra” (18,9; cf. 1,5; 6,15; 16,14; 17,2) com o contributo dos “comerciantes” (18,11) e dos pilotos de mar (v. 17), cuja actividade consiste tão somente no objectivo do lucro a partir das trocas comerciais. Por outro lado, a simbologia do *décor* e da indumentária visa uma estratificação social, marca uma diferença essencial ao nível das posses. O vestido não é no Apocalipse o tecido na sua materialidade, mas indica a colocação social. A púrpura escarlate da prostituta cidadina indica uma ruptura com o ambiente, apresenta-a como uma mulher rica, que vive num luxo consumista desenfreado³⁶, sem horizontes maiores, mais dignos e mais humanizantes. Babilónia tornou-se o paradigma de uma vida sem Deus, opulenta, narcisista, liberal, amorfa aos outros, egoisticamente voltada sobre si mesma, fragmentada de sentido.

A cidade babilónica é um símbolo muito útil, pois enquanto oportunidade da convivência e da proximidade de estruturas e de relações humanas, ela é também símbolo de um mundo humano que se fecha no seu horizonte e imanente, e que opta sistemática-

³⁶ Cf. VANNI, Ugo – *L'Apocalisse...*, p. 43.

mente pelo luxo e pelo consumo. A sua prosperidade torna-se uma armadilha, pois pretende apenas alimentar o próprio sistema urbano da cidade de Babilónia, símbolo não só da Roma do séc. I³⁷ mas, exactamente porque símbolo, ultrapassa esta designação e pode ser aplicável a qualquer outra cidade que se construiu e constrói como sistema *a-teu*, *anti-Deus* ou sem Ele, pós-modernamente indiferente diríamos nós, fechado aos horizontes da eternidade. Então o juízo de Deus far-se-á sentir de forma premente sobre a cidade³⁸, pois uma cidade desse género torna-se necessariamente agressiva e violenta: “nela foi encontrado o sangue dos profetas, dos santos, e de todos aqueles que foram mortos sobre a terra” (Ap 18,24).

Com esta palavra, o grupo eclesial saberá interpretar e ver para lá das aparências de consumo e de prosperidade da cidade, julgando-a com os critérios da espada divina, e julgará simultaneamente da quota parte nesse processo, do quinhão de responsabilidade individual na construção de um sistema desse género que mais não é do que uma montanha de escombros, voláteis, porque passageiros e não redentores.

Conclusão

Na linguagem apocalíptica surge *actancializada* a “densidade teológica da história”³⁹ humana. Na dramaturgia destes textos sinaliza-se em tempos também eles de alguma perplexidade, perseguição⁴⁰ ou dificuldade não só o *drama* de um Deus que não consegue ficar deisticamente indiferente à humanidade que ama, mas igualmente a possibilidade efectiva de que se pode operar na história uma mudança e um sentido positivo, pois permanece aberta. Pela oração, pela graça e pelo testemunho é deixada uma

³⁷ Cf. BEDRIÑAN, p. 209; DOGLIO, p. 80; GIESEN, 138.140.143; ULRICH, Werner – *Die grosse Abrechnung*. In *Ermütigung zum Christsein. Offenbarung*, 103.108; NOGUEZ, A. – *Bíblia, Ética y Apocalíptica*, p. 217.

³⁸ Cf. EDGAR, T. R. – Babylon: Ecclesiastical, Political, or What?. *Journal of the Evangelical Theological Society* 25 (1982) 333-341; YARBRO COLLINS, A. – *Revelation 18: Taunt-Song or Dirge?*. In J. LAMBRECHT (ed.) – *L'Apocalypse johannique et l'Apocalypique dans le Nouveau Testament*, Leuven: Univ. Press 1980, pp. 185-204.

³⁹ GARCÍA PAREDES, José Cristo-Rey – *O fundo teológico-apocalíptico*, p. 293.

⁴⁰ Cf. NOGUEZ, Armando – *Bíblia, Ética y Apocalíptica*, p. 205.

abertura da actuação de Deus⁴¹, e do desvelamento do *segredo* do Seu mistério santo trinitário de amor redentor.

Entre as duas realidades da *revelação pública* e das *revelações privadas* a Igreja sempre estabeleceu uma “diferença essencial, e não apenas de grau”⁴². O confronto entre a simbologia babilónica joanina do último texto da Bíblia com aquela do último texto das mariofanias aos Pastorinhos de Fátima ajuda a estabelecer esta diferença essencial e não apenas de grau⁴³. Se por um lado é legítima a aproximação textual e simbólica dos dois testemunhos, por outro impõe-se a diferenciação, na medida em que o texto da Irmã Lúcia tenta reactualizar a revelação joanina sob a forma de convite permanente e persistente à mudança, à *metanóia*, à exigência de arrepiar caminho, conversão essa dirigida não apenas para fora do âmbito tido normalmente como o institucional e visível da Igreja, pois o anjo de Fátima fala a um sujeito indefinido. Na fortíssima insistência tripla da figura angélica à *penitência*⁴⁴ no texto da Irmã Lúcia ecoam a voz, a espada, o género literário das *qinôt* do drama litúrgico-babilónico do Apocalipse joanino, e as advertências às sete Igrejas da primeira parte do Apocalipse joanino, sobretudo à de Pérgamo para que não perca o sentido do pecado ou deixe amortecer a sua consciência: μετανόησον οὖν· εἰ δὲ μή, ἔρχομαί σοι ταχὺ καὶ πολεμήσω μετ’ Αὐτῶν ἐν τῇ ῥομφαίᾳ τοῦ στόματός μου. (“converte-te, pois, se não virei ter contigo brevemente e combatarei contra eles com a espada da minha boca”: 2,16).

⁴¹ Cf. MÜLLER, Gerhard Ludwig – *Erscheinungen, Visionen und Prophezeiungen. Elemente für eine theologische und geschichtliche Hermeneutik der Ereignisse*. In Actas do Congresso Internacional de Fátima. *Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima: Santuário de Fátima 1998, pp. 616-617.

⁴² Cf. RATZINGER, Card. Joseph – *Comentário Teológico*. In Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O Segredo*. Lisboa: Paulinas, Julho de 2000, 2.^a edição, p. 40.

⁴³ Para um estudo comparativo e uma avaliação teologicamente justa da “revelação pública” e das “revelações privadas” referimos apenas os grandes contributos de RAHNER, Karl – *Über Visionen und verwandte Erscheinungen. Geist und Leben* 21 (1949) 179-213; IDEM – *Visionen und Prophezeiungen. Zur Mystik und Transzendenz Erfahrung*, Innsbruck: Tyrolia Verlag 1952, citados num excelente estudo sintético de DE FIORES, Stefano – *Le Apparizioni all’incrocio degli studi teologico-interdisciplinari. Stato della questione nell’odierna riflessione culturale*. In Actas do Congresso Internacional de Fátima. *Fenomenologia e Teologia das Aparições (9-12 de Outubro de 1997)*, Fátima: Santuário de Fátima 1998, p. 34.

⁴⁴ Congregação para a Doutrina da Fé – *A Mensagem de Fátima. O Segredo*. Lisboa: Paulinas, Julho de 2000, 2.^a edição, pp. 23.26.

Esta exortação, que mais parece uma advertência, aparece bem vincada na cadência com que na primeira parte do Apocalipse o autor distribui imperativos do verbo μετανοέω dirigindo-se séria e directamente às sete Igrejas, de molde a que elas se arrependam: μνημόνευε οὖν πόθεν πέπτωκας καὶ μετανόησον καὶ τὰ πρῶτα ἔργα ποίησον· εἰ δὲ μὴ, ἔρχομαί σοι καὶ κινήσω τὴν λυχνίαν σου ἐκ τοῦ τόπου αὐτῆς, ἐὰν μὴ, μετανοήσης ἀλλὰ τοῦτο ἔχεις, ὅτι μισεῖς τὰ ἔργα τῶν Νικολαϊτῶν ἃ καὶ γὰρ μισῶ. (“Lembra-te, pois, de onde caíste, e arrepende-te, e pratica as primeiras obras; se não, brevemente virei a ti, e tirarei do seu lugar o teu castiçal, se não te arrependeres”: 2,5).

A advertência ameaçadora prossegue à Igreja de Tiatira: καὶ ἔδωκα αὐτῇ χρόνον ἵνα μετανοήσῃ, καὶ οὐ θέλει μετανοῆσαι ἐκ τῆς πορνείας αὐτῆς. ἰδοὺ βάλλω αὐτὴν εἰς κλίνην καὶ τοὺς μοιχεύοντας μετ’ αὐτῆς εἰς θλίψιν μεγάλην, ἐὰν μὴ μετανοήσωσιν ἐκ τῶ ἔργων αὐτῆς (“concedi-lhe um prazo para que ela se arrependesse da sua imoralidade, mas ela não quis arrepender-se; pois eis que Eu vou prostrá-la num leito de dor....”: 2,21).

A Igreja de Sardes é por sua vez instigada à memória: μνημόνευε οὖν πῶς εἴληφας καὶ ἤκουσας καὶ τήρει καὶ μετανόησον. ἐὰν οὖν μὴ γρηγορήσῃς, ἦξω ὡς κλέπτῃς, καὶ οὐ μὴ γνῶς ποῖαν ὥραν ἦξω ἐπὶ σέ. (“recorda, portanto, o que recebeste e ouviste. Guarda-o e arrepende-te”: 3,3).

Finalmente, é a Igreja de Laodiceia a ser admoestada pela sua tepidez: ἐγὼ ὅσους ἐὰν φιλῶ ἐλέγχω καὶ παιδεύω· ζήλευε οὖν καὶ μετανόησον. Ἰδοὺ ἔστηκα ἐπὶ τὴν θύραν καὶ κρούω. ἐὰν τις ἀούσῃ τῆς φωνῆς μου καὶ ἀνοίξῃ τὴν θύραν, καὶ εἰσελεύσομαι πρὸς αὐτὸν καὶ δειπνήσω μετ’ αὐτοῦ καὶ αὐτὸς μετ’ ἐμοῦ. (“aos que Eu amo Eu os repreendo e castigo; sê pois zeloso e arrepende-te, olha que Eu estou à porta e bato, se alguém ouvir a minha voz e abrir a porta Eu entrarei na sua casa e cearei com ele e ele comigo”: 3,19-20).

A figura babilónica da cidade⁴⁵ descreve sob a forma de hino dramático-litúrgico as nefastas consequências de uma vida sem Deus, que elege o consumismo globalizante como lei e ordenamento de vida, cilindrando a dignidade humana. A Igreja vive necessariamente nessa cidade, e é-lhe pedido que dê o seu contributo na construção dessa cidade, mas um certo tipo de contributo. Sem querer fazer análises faraicizantes ou discursos demonizantes meramente

⁴⁵ Cf. RIVA, F. – Babilonia la grande. *Rivista del Clero Italiano* 73 (1992) 283-298.

condenatórios, parciais e simplistas, poderemos afirmar que os contextos culturais do Apocalipse joanino e das aparições de Fátima se tocam. A grande Prostituta de Ap 17-18 apresenta-se como única proposta de sentido, como única instância redentora pela tecnologia e pelo consumo ilimitado – e por isso mesmo ecocida⁴⁶ – posturas características de ideologias imperialistas, de sistema único e uniformizante. Em 1917 o contexto próximo das duas guerras mundiais dá uma machadada nos grandes dogmas da modernidade do progresso ilimitado e da confiança absoluta na razão. O século XX encarregar-se-á a seguir de desvelar algumas das aporias da modernidade e de prosseguir a crítica da mesma, sobretudo com os grandes teóricos da escola de Frankfurt. Neste contexto finissecular e de epílogo civilizacional – para alguns de *fim fukuyâmico da história*⁴⁷ – surge a simbologia da literatura apocalíptica como palavra de esperança e de resistência em tempos de desencanto. Porquanto, não estamos diante de uma mensagem fáustica. Quer o último texto da Escritura quer o texto da Irmã Lúcia desafiam a liberdade humana, não são uma descrição pormenorizada e fotográfica do futuro. Não há aqui lugar a determinismos. É possível a intercessão e o jogo de liberdades, é possível que cada um tome nas mãos a própria vida e decida do caminho a escolher e a dar-lhe. Sem conhecer a Capela Sixtina da Cidade Eterna, a Irmã Lúcia descreve no seu texto a cena central do juízo final, onde o Cristo Juiz sentado no trono julga a Igreja e a humanidade ladeado pela Mãe. Miguel Ângelo deixou o drama deste momento magistralmente pintado no Cristo musculado. A força que dele exala é amortecida no semblante algo trémulo da Mãe ao olhar para a humanidade e a Igreja babilonizadamente exposta diante de si⁴⁸. Ela não se opõe à missão do Filho. Age como desde sempre agiu: desde a anuência na Anun-

⁴⁶ Cf. Ap 11,7; NOGUEZ, Armando – *Bíblia, Ética y Apocalíptica*, p. 212.

⁴⁷ Como testemunho de distanciamento do sistema capitalista neo-liberal babilonizante da sociedade pós-moderna actual ver GIANNI VATTIMO – *A Sociedade Transparente*, Lisboa: Relógio d'Água 1992, pp. 7-17; “Es ist alles in Ordnung! Es wird niemand mehr gebraucht!....Wir haben alles! Die Menschheit ist an ihrem Ziel angekommen! Du bist zu spät dran, Paul!”: cf. DELIUS, Friedrich Christian – *Der Spaziergang von Rostock nach Syrakus*, Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt, 1998, s.110. Para uma crítica ao défice social do actual neoliberalismo promotor de um certo tipo de globalização, a qual tenta ser corrigida em âmbito europeu ver Jesus Camarero SANTAMARÍA – *El déficit social neoliberal. Del Estado del bienestar a la sociedad de la exclusión*. Santander: Sal Terrae 1998, pp. 84-110.

⁴⁸ Para uma análise estruturalista de Ap 12-13 ver CALLOUD, J. – *Apocalypse 12-13. Essai d'analyse sémiotique*. *Foi Vie* 75:4 (1976) 26-78.

ciação (cf. Lc 1,28-38), passando pela atenção nas Bodas de Canã (cf. Jo 2,-12, até ao *Stabat Mater* de Sexta-feira Santa (cf. Jo 19, 25-27). Mas como Mãe acompanha a vida dos seus filhos até ao fim, e tenta atrasar, dá a possibilidade pela intercessão de retardar o acto em que o Filho brande à humanidade a Sua Palavra que julga cada um conforme a sua liberdade, perfeitamente respeitada.

O Espírito continua a falar às sete Igrejas.

A simbologia da literatura apocalíptica continua a dizer o amor de Deus, que pela intercessão mariana insiste benevolente e paternalmente para que a Igreja ⁴⁹ e a humanidade se abeirem dessa amante fiel que é a Sua Palavra consignada na Sagrada Escritura, e que, como todas as amantes, é ciumenta....

JOSÉ CARLOS CARVALHO

⁴⁹ Um dos sinais inéditos e de grande projecção neste Jubileu foi sem dúvida o pedido de perdão por parte da Igreja dos erros e contra-testemunhos ao longo da sua história bimilenar. Enquanto sacramento universal de salvação (L.G. 1) em muitas ocasiões tornou-se um sinal ofuscado e ofuscante. Por isso, enquanto instituição a Igreja pede igualmente perdão devido ao mistério abissal do pecado dos seus membros, isto é, invoca à grande comunidade da família humana o perdão indulgente e reconciliador. Pede aquilo que só Deus pode dar e permitir pela mediação da actuação do seu Espírito escondido no mundo – a purificação da memória e a reintegração no convívio das criaturas: cf. Comissão Teológica Internacional – Memoria e Reconciliazione. La Chiesa chiede perdono (7 Marzo 2000). *Il Regno* 45:854 (2000) 137-152; DUQUOC, Christian – La mémoire des victimes. *Lumière et Vie* 243 (1999) 37-45.